

【專題論文】 Forum

敘事情節當中的自我與他者
——從利科觀點看自我與他者
Self and Others in the Narrative:
Self and Others from the Perspective of Ricoeur

林鴻信
Hong-Hsin LIN*

關鍵詞：利科、詮釋學、敘事、笛卡兒式自我、化約主義、自我與他者

Keywords: Ricoeur, Hermeneutics, Narrative, Cartesian Self, Reductionism, Concept of Self and Others

* 臺灣神學院系統神學教授。

摘要

本文從法國哲學家利科 (Paul Ricoeur, 1913-2005) 的詮釋學觀點觀察自我與他者的關係。利科把詮釋焦點從讀者轉向文本敘事，發展出敘事身份概念而從表層的「什麼」的問題轉向深層的「誰」的問題。藉由敘事身份，一方面批判現代社會自我概念的主要原型—笛卡兒式自我 (Cartesian Self) 向內轉向的獨我傾向，以及其所造成的個體主義自我中心傾向；另一方面批判與科技發展呼應的化約主義把人化約成物質，或者以量化方式衡量人的傾向。利科從敘事情節當中發展出自我與他者的關係，重視關係的相互性而導引出負責的倫理與互相承認的體制，主張每一個自我都是一個故事，也只有在故事當中才能理解每一個自我，而每一個自我故事都與其他自我故事交織互動，甚至與更大的故事交織互動，連同許多其他的自我故事共同組成更大的故事而串聯成為歷史故事。整體而言，利科傾向社群主義而批判個體主義，然而他對於個體被消溶於群體當中的危險保持高度警惕。當利科自我與他者概念和中國文化傳統對話時，我們關注如何反對個體主義的極端化而不至於走上集體主義的道路，如何批判化約主義把人物化而不至於回復把個體價值全部建立在關係的傳統，以作為東西思想文化對話的一個參考。

Abstract

This research deals with the relation between self and others from the hermeneutical perspective of French philosopher Paul Ricoeur (1913-2005), who has transferred the focus from the side of readers to the side of text and narrative and developed the concept of narrative identity to probe into the deeper questions about "who" rather than "what" concerning self. From the perspective of narrative identity, on the one hand he criticizes against the Cartesian Self as the archetype of modern concept of self which tends toward inwardness and solipsism and extreme individualism. On the other hand, he criticizes that Reductionism, which corresponds to the development of technology, reduces human beings into material or takes quantization as a way of measuring human beings. Based upon narrative identity, he develops the relation between self and others. By ways of emphasizing mutuality of relations he constitutes the ethics of responsibility and the concept of institutions of mutual recognition, because every self has its own stories and it is only possible to understand a self through its stories. Every story of self reacts with the stories of other selves and even with bigger stories and it is therefore composed into historical stories with many other stories. Ricoeur tends to be communitarian and he criticizes against individualism, but he tries to keep distance with the danger of resolving individuals into a community. While adopting Ricoeur's understanding of self and others into a dialogue with Chinese culture, we should be concerned about how is it possible to be opposed to the radical individualism but not at the expense of totalitarianism, and how is it possible to be opposed to the materialization of human beings by Reductionism but not at the expense of the value of individuals by returning to the traditional ways of grounding it totally upon relations, in order to offer a reference for the further dialogue between the Eastern and Western culture.

笛卡兒式自我 (Cartesian Self) 是現代社會自我概念的主要原型，與個體主義的興起有密切的關係，從絕對的「我思」出發，建立一個以內在世界為基點的個體性自我，逐漸地禁不起現代社會高度發展以及後現代思潮的挑戰。法國哲學家利科 (Paul Ricoeur, 1913-2005) 的自我與他者概念，發展出對笛卡兒式自我的批判，並且針對與科技發展呼應的化約主義提出批判，一方面批判向內轉向的獨我傾向，造成自我中心的個體主義；另一方面批判把人化約成物質，或者以量化方式衡量人的化約主義。當利科自我與他者概念和中國思想文化傳統的自我與他者概念對話時，我們應當關注如何反對個體主義極端化而不至於走上集體主義的道路，如何批判化約主義把人物化，而不至於回復把個體價值建立在關係的傳統，以作為東西思想文化傳統對話的一個參考。

壹、詮釋學背景

詮釋學的興起是現代哲學的一個特色，而且這和自我與他者概念密切相關，因為論及自我與他者就是論及對自我與他者的了解與詮釋。

一、詮釋學的起源

十九世紀現代詮釋學之父士來馬赫 (F. Schleiermacher, 1768-1834) 慧眼看出，儘管不同領域有其不同的解釋方式，解釋畢竟是一種了解的藝術，本身具有共通性，因此可把它視為一門「科學」，開創「一般詮釋學」 (*allgemeine Hermeneutik*)，¹一方面擴大詮釋學的範圍，另一方面把詮釋學從狹義的釋經限制裡解放出來。士來馬赫詮釋學特別重視對作者的了解，他認為了解是在作者與讀者的對話關係當中產生的：

1 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), p. 91.

作者 → 文本 ← 讀者

了解就是作者與讀者藉著文本對話，亦即讀者進入作者的心路歷程，因而了解（understanding），也就是模仿（imitation）與重建（reconstruction），而詮釋學最後目標是比作者更加了解他自己。²

二、文本視域

二十世紀詮釋學大師加達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002），把海德格爾的「詮釋存有學」發展成「存有詮釋學」，而把詮釋學大大地深化，並且把士來馬赫所開創重視作者的詮釋方向調整轉向作品文本本身，以來自胡塞爾現象學的視域概念解讀詮釋過程。「視域就是看視的區域，這個區域囊括和包容了從某個立足點出發所能看到的一切」。³而且，視域不是固定不變的，「視域並非僵硬的界限，乃是隨同變化並且向前邁進者」。⁴視域的定義指出了可能性，也暗示了侷限性，可能性在於能夠看見的部分，而侷限性在於不能看見的部分。視域與前見緊密相關，「一種詮釋學處境是由我們自己帶來的各種前見所規定的。就此而言，這些前見構成了某個現在的視域，因為它們表現了那種我們不能超出其去觀看的東西」。⁵簡而言之，視域由前見組成，所有的前見決定了我們能看見多少以及無法看見多少。

加達默爾最大的貢獻之一，就是以「視域融合」（Fusion of Horizons）描述詮釋過程，這是藉由「自身置入」（transposing self, *Sichversetzen*）而把「自我視域」置入「文本視域」當中，但這並非自我被移入他者裡面，亦非強迫他者歸順自我，乃意味著「一個更高的普遍性的提升」，是超越自我與

2 張旺山：《狄爾泰》（臺北：東大，1986），頁270。

3 加達默爾：《真理與方法 I：哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎（譯）（臺北：時報文化，1993年），頁395。

4 Hans-George Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1992), p. 245.

5 加達默爾：《真理與方法 I》（臺北：時報文化，1993），頁400。

他者的個別性之普遍性的提升，⁶於是在士來馬赫眼中作為作者與讀者對話場所的文本，再度取得詮釋的中心位置。

三、利科的調整

在同樣重視作品文本的理解方向，有一種傾向是強調對作品的客觀解讀如貝帝（Emilio Betti, 1890-1968），而另外一種傾向是重視讀者的主觀投入之解讀如加達默爾，前者強調客觀的詮釋方法，後者重視讀者的主觀投入。加達默爾詮釋學對於客觀方法提出尖銳的質疑與不信任，其巨著《真理與方法》就是反對把方法運用在詮釋，而強調讀者主觀投入的必要，引發是否過於受到讀者主觀意識影響以及是否走向相對主義的質疑。當代法國哲學家利科大致上贊同加達默爾的路線，但是做了一些調整與修正，在追求對作品的理解方向上，站在介於作品的客觀解讀與讀者的主觀投入之折衷立場。利科同樣把詮釋學的焦點拉回文本說：「詮釋學是關於了解如何運作在文本詮釋的理論，因此主要觀點在於認識作為文本的言說，而且對文本範疇的詳細探討將成為隨後研究的關注。」⁷利科強調「言說」是「事件」而非符號系統，並且把焦點轉向言說所形成的文本。

1. 距離化的必要

利科質疑加達默爾提出的效應歷史意識所強調的歷史歸屬，可能排斥了必要的歷史距離，⁸對利科而言，「距離化」（*distanciation*）對於理解而言是必要的。「距離是一個事實，放置在一個距離則是方法論的態度。效應歷史正是在歷史距離的前提之下發生的」。⁹簡而言之，加達默爾認為當我們詮釋歷史時，我們與歷史之間的「近」，會帶來很多效應而影響到對歷史的了解，利科卻認為，當我們詮釋歷史時，我們與歷史之間的「遠」，才是我們

6 前揭書，頁399。

7 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 43.

8 *Ibid.*, p. 61.

9 *Ibid.*, p. 74.

得以了解歷史的關鍵。「距離化的時刻發生在寫作的固定化以及在言說傳播領域裡所有類似的現象」。¹⁰這意味著距離化帶來寫作的固定化，而指向文本的自治，首先從作者意圖，其次從文化情境與文本形成的所有社會條件，最後從原先的受眾解放出來而得以自治。既然除去了原先的處境，就可能在詮釋過程當中進入再處境化，於是這「文本的自治」提供了詮釋過程客觀批判的基礎。¹¹文本的自治說明了文本自身的獨立性，這是作者在創作文本的過程當中逐漸「固定化」的成果，一旦作品完成，它就不再從屬於作者本身，而是一個客觀獨立的存在。

2. 挪用的轉化

利科在詮釋過程看到「距離化」的對應部分——詮釋者的「挪用」（*appropriation*），意即「把身外的轉成自己的」。¹²這是利科用來說明他認同加達默爾的投入性了解之處，然而利科仍然堅持距離的必要，只有當距離化出現而作品脫離作者以及作者處境的影響時，挪用才有可能發生。¹³當詮釋者挪用文本內涵時，必須先能夠把自己挪出騰讓而使文本內涵被挪用進來。¹⁴挪用的結果是更加深入的自我理解，「用文本的門徒——自我，取代了自己的主人」。¹⁵在此意義，自我是隨著文本內涵而建構發展的，「身為讀者，只有失去自我才能尋到自我」。¹⁶利科進一步呼應加達默爾的遊戲概念，使用啟發式故事（*heuristic fiction*）理論說明「挪用」，¹⁷由此逐漸轉向後期他所關注的敘事。對加達默爾而言，這樣的了解是投入；對利科而言，這樣的了解是挪用，然而利科點出挪用的結果指向自我理解的提升，於是詮釋概念就與自我概念結合在一起了。

10 *Ibid.*, p. 91.

11 *Ibid.*, p. 91.

12 *Ibid.*, p. 113.

13 *Ibid.*, p. 144.

14 *Ibid.*, p. 144.

15 *Ibid.*, p. 113.

16 *Ibid.*, p. 144.

17 *Ibid.*, pp. 185-190.

歷史具有不可化約的敘事特質，¹⁸討論敘事往往也就是討論歷史，當論及自我概念時，自我本身也帶有歷史，每一個自我也帶有敘事特質，因此自我概念離不了敘事。事實上不只真實歷史具有敘事特質，「虛構故事的世界藉由擬態意圖（mimetic intention）也帶領我們進入真實行動世界的核心」。¹⁹因此，真實的歷史敘事與虛構的敘事都對我們進入真實行動世界的核心有幫助，也因此對我們的自我認識有幫助，這是為何人藉著文本的敘事世界可以開啟自我認識的主要原因。

3. 詮釋學與意識型態批判

在《真理與方法》裡，加達默爾把客觀方法與了解真理對立起來，導致對意識型態批判的不公正排斥。²⁰加達默爾寧可強調歷史歸屬而忽略歷史距離，重視投入性的了解而忽略客觀性的批判。利科看到重視歷史傳統的「詮釋學」其姿態是謙卑的，認知歷史對於了解的限制，強調歷史歸屬；而「意識型態批判」則居高傲的挑釁姿態，強調言論自由而反抗溝通被扭曲，他無意融合二者於一個系統，而是讓二者都能說出各自的正當訴求。²¹利科使用「了解」（understanding）相應於前者，而「說明」（explanation）則相應於後者，又把「了解」與「說明」的辯證關係應用在「挪用」與「距離化」的辯證關係。²²由於傳統的回憶與自由的期盼處於辯證關係，利科堅持應當保存詮釋學與意識型態批判的不同而互相參照。²³

4. 小結

利科詮釋學最大的貢獻是接受加達默爾詮釋路線的優點，但是避免主觀化與相對化的極端傾向，因此他強調作品本身具有的客觀性，亦即當作品成形之後，就在「固定化」與「距離化」當中具有獨立自主的意義，既不再屬

18 Ibid., p. 275.

19 Ibid., p. 296.

20 Ibid., p. 90.

21 Ibid., pp. 87-88.

22 Ibid., p. 183.

23 Ibid., p. 100.

於作者本身，也不是讀者的主觀意識可以強加改變，乃是遵照文學設計的規則，呈現一個需要讀者投入其中才能達到最好理解的世界，其客觀性在於作品的獨立性以及其所使用的文學設計，而需要主觀投入之處則在於運用這些文學設計的讀者。於是後來利科把廣泛的文學設計之焦點集中在「敘事」，而對敘事文學體裁而言，處於核心地位的就是「情節」，這是他比較後期的關注重點。

貳、敘事身份

利科進一步地，從敘事情節解讀自我概念，把敘事情節視為重要的詮釋入口，這帶來對時間之新的哲學理解，他以三冊的《時間與敘事》發展哲學論述，²⁴由於本文焦點集中在「敘事情節當中的自我與他者」，因此不擬進入那些細節。無論如何，這是非常具有創意的思考方式，也對西方現代社會的笛卡兒式自我造成嚴重的挑戰。

一、文本的媒介

利科宣稱，「文本是我們得以了解自己的媒介」。²⁵換言之，人要了解自己不可能採用直接的方式，「我們只有藉由長遠的繞道—豐富人性記號儲存於文化著作裡，才能了解自己」。²⁶利科認為，「沒有相當程度的『繞道』（detour），就是藉由記號、象徵與文化作品等等，自我認識是不可能的」。²⁷重點在於，利科認為需要藉著文本展開的世界，人才得以認識自我，「正是藉由文本，讀者得到其向度的主體性」。²⁸「了解就是在文本之前了解自

24 Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1-3 (Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988).

25 Ibid., p. 142.

26 Ibid., p. 143.

27 Paul Ricoeur, "History as Narrative and Practice," *Philosophy Today*, 39, (Fall, 1985), p.213.

28 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, p.94.

己」。²⁹詮釋文本不是追求發覺在文本之後的隱藏意圖，而是迎向從文本而來的開展、發現與啟示，並藉此而更加認識自己。

根據利科本人的體驗，他說：「閱讀把我帶到自我的想像變奏，戲劇裡的世界之改變形狀，同時是自我的戲劇性改變形狀。」³⁰在詮釋過程當中，自我世界與文本世界交融，文本世界裡所發生的重現在自我世界裡。為了了解自我，人必須追求了解文本，藉由文本的解讀可以發現許多關於自我的角度。此外，說自己的故事也是一種認識自己的方式，這意味著藉由文本的創作也可以發現許多未曾理解的自我，「從我們所說有關自己的故事裡我們得以更加認識自己」。³¹如此一來，除非藉由「繞道」的方式人無法認識自我，結果利科就把認識自我帶離了自我的內在世界了，如Gary B. Madison所說，這意味著利科把自我的主體性去主體化了，³²事實上這也是把自我的主體性敘事化或文本化了，這是對於笛卡兒式自我的徹底改造，不把自我的主體性建立在狹隘的自我本身，而是轉向開闊的文本世界，而後期的利科更進一步地把文本的焦點集中在敘事的體裁。

二、同一與自性

利科以拉丁語*idem*「同一」(sameness, *Gleichheit*)的身份指在時空架構之下自我的前後一致，而拉丁語*ipse*「自性」(selfhood, *Selbstheit*)的身份則指自我主動地回應與開創能力。利科認為，許多對於個人身份問題的模糊不清，都是源自未能清楚區分「同一」的身份或「自性」的身份。³³在自我的同一與自性之間，利科能夠比較正面地描述同一是什麼，並且指出以自我的同一來界定自我的身份之不足，但卻未能同樣清楚地描述自性是什麼，卻多使

29 Ibid., p. 143.

30 Ibid., p.94.

31 Paul Ricoeur, "History as Narrative and Practice," p.214.

32 Gary B. Madison, "Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject," in Lewis E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur* (Chicago: Open Court, 1995), p.77: "Ricoeur's contribution is, in effect, to have 'desubjectivized' subjectivity."

33 Paul Ricoeur, "Narrative Identity," in D. Wood ed (ed.) *On Paul Ricoeur* (London: Routledge, 1991), p.189.

用間接描述或負面對照的方式來呈現自性，而期盼以自性概念來補足自我身份的界定。

一方面，自我的同一，這是建立在數量上的同一（比如唯一的確認）、質量上的同一（比如相似の確認）與不中斷的連續性之上。³⁴自我的同一用來詮釋自我是不夠的，因為基本上是建立在計量的觀念之上，比如辨識數量上的同一需要建立在量的計數之外，連質量上的同一也是主要以可量化的相似度作為基礎，至於不中斷的連續性概念，則主要是建立在時間計量的參考基礎上。

另一方面，利科建議以自我的自性打破同一的限制，「我們可以考慮針對什麼性質的問題自我建構一個回應或者一個範圍的回應，用以解讀自我概念，這問題是關於『誰』的問題與關於『什麼』的問題有所區別」。³⁵由於計量的觀念必定指向「什麼」的問題，而事實上也只能回答「什麼」的問題，回應「誰」的問題是無能為力的。這樣的觀念架構就是利科用來處理自我概念的基礎，同一的層次與回答關於「什麼」的問題有關，而自性的層次與回答關於「誰」的問題有關。簡而言之，自性就是針對關於「誰」的問題所提出的回應所組成者。

利科對於單單使用不中斷的連續性概念來衡量自我的身份並不滿意，他認為當我們論及自我而強調自我的持恆性時有兩種表達方式，³⁶一種是「性格上的持恆」，此處「性格」是指一組可容確認一個人為同一人的特徵，³⁷在此意義下，同一與自性是重疊的；但另外一種是「信守承諾」，在此意義下，同一與自性是分開的，因為同一的自我所指向的「什麼」不必然會信守承諾，而自性的自我所呈現的「誰」才是信守承諾的關鍵。由於前者指向「什麼」的問題，而非「誰」的問題，「性格事實上只是『誰』的『什麼』」，³⁸

34 Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), pp.115-118. Cf. Paul Ricoeur, "Narrative Identity," pp. 189-190.

35 Ibid., p. 191.

36 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, pp. 118-119.

37 Ibid., p. 119.

38 Ibid., p. 122.

並未能夠指向更深層的「誰」本身。利科觀察到有兩極存在，一方面是性格的一端，同一與自性是重疊的，另一方面是信守承諾的一端，自性從同一得到釋放，儘管時空變遷可能使得一個人的樣子看起來完全不同，卻還是完全不改變地堅守其多年前的承諾，這樣的人的身份裡同一與自性是分開的；反之，即使一個表面上看起來與過去的樣子並無不同的人，很可能已經完全改變而破壞其承諾，這樣的人的身份裡同一與自性也是分開的。敘事身份就在二極當中扮演仲介傳達的角色而建構自我的身份。³⁹

三、敘事身份

其實，當論及自我的持恆性時，時間概念已經引了進來，「性格上的持恆」是指在時間變動過程當中的不變性，而「信守承諾」也是指在時間考驗過程當中的穩定性。論及自我概念，必定需要時間的架構，因為自我是存在於時空裡頭，敘述故事的活動與人類經驗的時間特質是相互關連的，「當時間藉由敘事模式而清楚表達時，時間就成了人的時間，而當敘事成為時間性存在的一個條件時，敘事就得到其充分的意義」。⁴⁰由於人是存在於時間之內，而時間成為人的時間之關鍵在於時間必須藉由敘事模式而得以清楚表達，於是對於人的身份的了解必須藉由敘事情節來呈現。

「敘事建構角色的身份，藉由故事所說的去建構所謂的『敘事身份』，由故事的身份形成角色的身份」。⁴¹當論及敘事身份時，必須由「什麼」的思考轉向「誰」的思考，因為在敘事情節當中所呈現的角色特質，並非如同實驗室裡所呈現的「什麼」，而是具有存在深度的「誰」。由於「誰」的問題指向針對他人的回應，也是針對他人的負責，事實上「誰」的問題並不好回答，因為不容易正面定義或說明，通常使用迂迴側擊或者反面對照的方式呈現，因此需要藉由敘事概念才有可能把這兩極連結起來，

39 Ibid., pp. 118-119.

40 Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, p. 52.

41 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, pp. 147-148.

由於在敘事情節當中，有時必須藉由多樣性、變異、不連續性與不穩定性而表現出持恆性，這已超過同一的身份所能呈現，必須藉由同一與自性的辯證發展，開展出非常開闊的想像空間，呈現出藉由敘事情節所彰顯的豐富身份。

事實上，敘事並非單單容許這些想像變奏（imaginative variations），而且積極引發、追尋它們，在此意義下，文學實在有如在一個巨大的實驗室裡作思想實驗，包含在敘事身份裡的想像變奏之資源藉由敘事過程而得以測試。⁴²

由於情節是在進行過程當中形成的，彷彿帶有生命力一般地發展著，從機械論的觀點來看是無法理解情節的。「瞭解一個故事，就是瞭解一連串的行動、思想與感覺所呈現的一特殊的直接性」，因此故事的結局是無法預測的，但卻是可以接受的。⁴³因此，「自我」也是無法預測的，因為每一個自我的故事都有其情節。據此，機械論觀點與非位格觀點不適合用來瞭解具有情節特質的自我。所以，一種對主導性之主體的膚淺理解如「這就是我」，應當被更深層的「我是誰」所取代。⁴⁴利科雖然明言，自我的身份應當從敘事身份的角度來理解，「按我來看，敘事身份的真正本性只有在同一與自性的辯證關係當中呈現出來」。⁴⁵但在落實自我的身份時，利科還是比較偏向自我的自性，根本原因在於畢竟「誰」的問題比「什麼」的問題更有份量，「什麼」的問題答對了並不保證就可以回答「誰」的問題，而「誰」的問題答對了事實上可以保證回答「什麼」的問題。

當問及自我時，如果我們只就「什麼」的層次回答時，就彷彿把人當作「物」了，但若就「誰」的層次回答身份的問題時，就必須把「敘事」帶進來，因為主體回應他者是藉由敘事的方式呈現的。這不但突顯出主體性，而

42 Ibid., p. 148.

43 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 277.

44 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, pp. 167-168.

45 Ibid., p.140.

且把倫理道德的層面帶進來，因為「誰」的問題是藉由主體回應他者而回答。

四、挑戰笛卡兒式自我

利科主張「若無他者就無法想像一個自我」，⁴⁶這樣的觀點已經徹底顛覆「我思故我在」，因為利科主張的是「我因著他者而存在」，他挑戰笛卡兒式自我的基礎「我思」，因為它把思維主體視為第一真理而忽略了其他的思維主體。

主體性藉由反思其自身的懷疑而得以定位，這懷疑經由大欺騙者的寓言而被激烈化，這樣的主體性是自由漂浮的，被笛卡兒稱為「靈魂」，他保存了實體論者的語言，儘管他自認已經與其決裂，但他所做的恰好相反，傳統上所稱為靈魂的其實就是主體，而這主體可以化約成最簡單而直截了當的行動，亦即思考行動。⁴⁷

按此方式笛卡兒式自我被化約成純粹的思維行動，笛卡兒就取這一個立足點來對抗徹底的懷疑。利科同意尼采把笛卡兒式自我批判成「粉碎的我思」，因為連懷疑本身都可以繼續地被懷疑下去，最終將是無止盡的懷疑下去。「尼采所說的無非是：我比笛卡兒懷疑地更好，連我思也是可懷疑的」。⁴⁸假如不當作一個絕對不容置疑的預設的話，做為自我概念基礎的我思也是可懷疑的，但是沒有立足點的懷疑則會打開通往相對主義的大門。

相對於笛卡兒式思考的極端，有化約主義者（Reductionist）巴菲特攻擊把自我當作連續性個別存在的概念，⁴⁹化約主義主張自我概念只是一種假象而可以還原成心理與生理現象，事實上根本沒有「自我」的存在，因此也對笛卡兒式自我作徹底的批判。利科對於化約主義的批判，主要建立在自我的身

46 Ibid., p. 3.

47 Ibid., pp. 7-8.

48 Ibid., p. 15.

49 Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon, 1984).

份並不單單建立在「同一」，因為「自我並不單單屬於事件與事實的範疇」，⁵⁰自我並不單單是一種物質，如果只用心理與生理現象來看。會把自我物化了。同樣反對笛卡兒式自我，利科所持的理由與化約主義者截然不同，利科反對的是笛卡兒式自我的內在化與孤立化，但並不反對自我概念，而是主張自我概念應當建立在對他者的回應基礎上。

參、關係的相互性

在《自我作為他者》裡討論完敘事的同一之後，利科開始討論倫理目標與道德規範，因為自我總是涵蓋著他者，自我如何與他者相處是每一個確定自己身份的自我都應當面對的問題。藉由敘事情節利科展開一個開闊的思想空間，他以敘事情節所呈現的自我與他者界定自我與他者概念，同時也確立其倫理思想。利科的自我和他者概念緊密相連，因為「一個人的自我包含著他者性到極其密切的地步，可以說，若無他者就無法想像一個自我」。⁵¹也因此倫理思考已包含在自我概念裡。加以他強調敘事身份，個體的主體性需要藉由敘事情節來開展，自我必須能夠讓人信賴而且負起積極回應他者的責任，亦即活出「誰」的樣子而不僅僅是「什麼」的樣子。如果每一個個體自我都應當如此的話，那麼在個體與個體之間的關係當中，需要建立互相的關係，這正是其倫理思想的特色。

一、負責的倫理

強調從「誰」的層次來回答自我的身份問題，這需要藉由敘事情節裡主體回應他者而回答的。然而，一般而言他者常常是一個威脅的來源，尤其是陌生的他者，往往激發防衛乃至敵對之心，這種心理若是倒過來應用，我們

50 Paul Ricoeur, "Narrative Identity," p.193; Cf. *Oneself as Another*, pp. 129-139.

51 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 3.

也會把心中帶有敵意的對象視為他者，如德里達就追溯恐懼的起源與他者的關連：

絕對的恐懼乃是第一次遇到他人，把他人作為他人，作為不同於我，不同於他自身的他人。只有將他人變成另一個他人（不同於他自身），通過在我的想像中、恐懼或欲望中改變它，我才能回答他人之為他人（不同於我）的威脅。⁵²

德里達精采地描述人如何因著恐懼而把別人扭曲成「他者」，這種僅僅出於威脅感，甚至談不上是事實的威脅，就主動出手扭曲別人的心態非常普遍。人的敵人常常是自己塑造出來的，而統治者最擅長利用這種心理，藉著教育與宣傳製造威脅感，也就是製造敵人，進一步地製造同仇敵愾的氣氛，把別國或別的民族扭曲成萬惡不赦的魔鬼，轉移人民對於統治者的不滿。

利科卻努力地把可能成為敵對者的他者轉成積極的共存者，他主張負責的倫理，認為論及自我持恆性的目的是為了讓別人能夠「信賴」（count on），因此我必須為行為「負責」（accountable for），這「責任」（responsibility）連結了「信賴」與「負責」的雙重含意，並且加上「回應」（response）的含意，因為責任是在實際的回應當中呈現的，這意味著負責的倫理就是為了讓人信賴而做出負責的回應，當有人問說「你在哪裡」而回應說「我在這裡」時，這回應就是出於自我持恆性的陳述。⁵³這是一種「誰」的問題，而不是「什麼」的問題，因為能夠負起責任的回應者，必定是一個「誰」，而不可能僅僅是「什麼」。

二、互相承認的體制

利科進一步地把對倫理道德的定義擴充到體制的層面說：「自我的自律將與對鄰舍的操心關懷以及為了每一個人的公義緊密地結合在一起。」⁵⁴據此

52 德里達：《論文字學》，汪堂家（譯）（上海：上海譯文出版社，1999年），頁403-404。

53 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 165.

54 *Ibid.*, p. 18.

觀點，公義的定義就是「在公正的體制下（just institutions），與他人並為他人共度善的生活」。⁵⁵

從敘事身分出發，利科認為倫理道德的基礎在於「承認」（recognition），而且是「相互承認」（mutual recognition）。⁵⁶「承認是自我的結構，反映在一個把自尊帶往關懷而帶往公義的運動裡，承認把二者與多者的成分引入自我的組成。當友誼裡的相互分享與公義裡的比例平等反映在自我意識裡時，就把自尊形塑成了承認的長相」。⁵⁷

利科把承認概念從私領域轉向公領域發展，他認為公義不針對特定對象，而友誼單單認定特定對象。「公義的德行是建立在從他者而來的一種距離關係，就如同原先對其他人的近親關係始源於其臉龐與聲音，這種與他者的關係，容許我稱之為『藉由體制而立即傳達』。從友誼的角度來看，他者就是『你』，而從公義的角度來看，他者就是『任何人』」。⁵⁸利科非常重視體制，因為人與他者的關係需要藉由體制仲介，若無體制，人所能接觸到的他者是非常有限的，也因此利科說：「若無體制的仲介傳達的話，個體不過人的初稿罷了。」⁵⁹

利科心目中的人並非孤立的人，凡是人必得是因著他者而成為人，若無體制的仲介傳達，一個個體所能接觸到的他者非常有限，在此意義下是無法發展成為健全的人，從這個角度可以理解為何利科把公正的體制視為實現善的生活所不可缺。利科的觀點可以轉化成：人是藉著體制仲介傳達而因著人得以成為人。利科把可能敵對的他者，轉移為積極地共存者，藉由社會體制而與眾多他者共存，從而尋找公義的實踐。

55 Ibid., p. 180.

56 Paul Ricoeur, *The Course of Recognition* (Cambridge: Harvard University Press, 2005).

57 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 296.

58 Paul Ricoeur, *The Just* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), p. XIII.

59 Ibid., p. 10.

三、故事之間

為了「與笛卡兒所高舉的我思以及尼采所宣告為無效的我思分別保持等距」，⁶⁰利科認為在角色之間有許多的互動，相互激發，共同組成。比如在一個比較小的故事裡扮演主要角色，基於這小故事是更大故事裡的一個部分，應當追求與其他角色建立更好的關係，一起努力讓這小故事與大故事都能更好，這是利科的基本立場，如他所說：「《自我作為他者》從起初就建議，一個人的自我包含著他者性到極其密切的地步，可以說，若無他者就無法想像一個自我。」⁶¹因為自我總是涵蓋著他者，自我如何與他者相處是每一個確定自己身份的自我都應當面對的問題。一方面承認許多我思共存的事實，另一方面追求與他者一起建立善的生活，並認知自己的義務而作為一個負責任的回應者。⁶²從這個角度來看，利科是傾向社群主義而反對個體主義的。

從敘事情節的特質來看，「自我」是無法以機械化方式來作預測的，因為每一個自我的故事都有其生動的情節。奧古斯丁以唱一支歌曲為例，描述時間流逝與心理活動的關係：在開始之前是在期望裡集中於歌曲，在進行時是在當下的注意裡唱歌，在唱完之後是在記憶裡唱過歌，因此是以當下的注意為界，尚未唱出的仍屬期望的一部份，瞬間唱出就已經過去而成為記憶的一部份，「這活動越在進行，則期望越是縮短，記憶越是延長，直至活動完畢，期望結束，全部轉入記憶中」。⁶³

整個歌曲是如此，每一闕、每一音也都如此；這支歌曲可能是一部戲曲的一部份，則全部戲曲亦然如此；人們的活動不過是人生的一部份，那麼對整個人生也是如此；人生不過是人類整個歷史的一部份，則整個人類史又何嘗不如此。⁶⁴

60 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 23.

61 *Ibid.*, p. 3.

62 *Ibid.*, pp. 171-194, 204-218.

63 奧古斯丁：《懺悔錄》，周士良（譯）（臺北：臺灣商務印書館，1998年），11.28。

64 前揭書，11.28。

四、小結

利科認為，如鄂蘭有力的呼籲，回答「誰」的問題必須藉由敘述生命的故事，「說故事訴說著『誰』的行動，而這位『誰』的身份必定是敘事身份」。⁶⁵鄂蘭觀察到每個人人生述說一個故事，「每個人介於生死之間的生命最終都可以作為一個有『開端』和『結局』的故事來講」。⁶⁶

然而她亦感慨地說：「有眾多的行動者和言說者，但卻沒有真正的作者。」⁶⁷「一個人在行動者和承受者這一雙重意義上開始了一個故事，並成為它的主體，但沒有人成為它的作者」。⁶⁸所有行動的結果導致故事的段落，甚至因而結集成書，儘管有許多故事的主體參與其中，但是卻無作者，看不出始於何處，而止於何處，而是一種不停地集體呈現。

「初次看來，我們的生命似乎是一個建構行動的場合，從敘事理解的角度來看，我們藉此努力去發現那組成我們的敘事身份而非單單從外頭把那身份強加其上」。⁶⁹利科認為認識自我必須藉助於故事的解讀，因為自我的主體性就蘊含在故事當中。

1. 每一個自我都是一個故事，也只有在故事當中才能理解一個自我，因為整體的人，無法用分析特質的方式逐一呈現，必須通過連貫的故事才能多少明白。

2. 每一個自我故事都與其他自我故事交織互動，並沒有任何一個故事是單獨存在的，而且每一個故事當中都必然有其他故事的痕跡。

65 Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, p. 246.

66 鄂蘭：《人的條件》，竺乾威等（譯）（上海：上海人民出版社，1999年），頁186。

67 前揭書，頁186。

68 前揭書，頁186。

69 Paul Ricoeur, "Life in Quest of Narrative," in David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (London: Routledge, 1991), p. 32.

3.每一個自我的故事，都與更大的故事交織互動，許多自我的故事共同組成更大的故事，串聯成歷史故事。⁷⁰

肆、與中國文化的對話

利科詮釋學有如主張圖畫與實景的差別，那捕捉實景的圖畫可以成為一片豐富的藝術之窗，比如靜物畫的蘋果。藉由敘述故事，不只過去得以再現，而且藉由再描述、再面對而得以揭示、被轉化，藉此與難以釋懷或者難以面對的過去交談、討論，這是敘事所發揮的積極功能，包括治療、鼓舞、啟發、提升、激動。

如重視敘事性思考的利科所見，解讀自我概念時應當區別關於「誰」的問題與關於「什麼」的問題。當論及敘事身份時，必須由「什麼」的思考轉向「誰」的思考，因為能夠負起積極責任並且保持承諾的是「誰」而不是「什麼」。相較於利科，中國文化也非常重視敘事性思考，不過在龐大的傳統權威壓力之下，人所扮演的往往只是配合故事情節需要的「什麼」而非「誰」。

利科強調他者對自我的影響，「若無他者就無法想像一個自我」，這對中國文化而言，適足以為他者全然壓倒自我提供依據，因為單向要求承認的權威可隨意塑造個體，而缺乏互相承認的體制可保障個體，從許多例證都指出在他者陰影下的自我是十分萎縮的。「君君臣臣，父父子子」是中國傳統的倫理道德標準，⁷¹君應盡為君之道，臣應盡為臣之道，父應盡為父之道，子應盡為子之道。原始儒家強調關係的相互性，各種為人之道各有其內涵，為君之道為仁，為臣之道為忠，為父之道為慈，為子之道為孝，於是仁君、忠臣、慈父、孝子成為行為典範。孟子把君臣父子關係進一步延伸而當作聖人

70 林鴻信：《邁向覺醒—自我概念的探討》（臺北：禮記出版社，2001），頁229。

71 《論語》，〈顏淵〉：「齊景公問政於孔子。孔子對曰，君君臣臣，父父子子。」

所設立的五倫說：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」⁷²

漢代的儒學國家化對於原始儒家思想是一個重大轉折，開始有三綱六紀之說。三綱是在君臣父子之外再加上夫婦之道，六紀則是由三綱衍申至諸父、兄弟、族人、諸舅、師長與朋友，⁷³三綱六紀界定了基本的人倫關係。另外，董仲舒的《春秋繁露》有三綱五常的說法，把孟子的「仁義禮智」加上「信」作為與人倫關係配合的道德準則，於是內有道德準則，外有行為規範。這些人際關係意味著社會秩序，由於建立在君臣父子的基本架構，君臣關係的原則是尊尊，父子關係的原則是親親，前者為君統的政治關係，後者為宗統的血緣關係。⁷⁴

國家所主導的人際關係傾向由上而下、男尊女卑的秩序，如「夫婦有別，長幼有序」所呈現的從屬秩序概念。於是儒家的相互關係逐漸地轉化成為單向關係，《白虎通》引述緯書《含文嘉》說：「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」⁷⁵三綱漸漸指向三種服從關係：臣、子、妻必須絕對服從於其君、其父、其夫，雖然也期待君、父、夫為其臣、其子、其妻之表率，但還是以下對上的服從為主軸。儘管三綱帶有上為下表率的理想，⁷⁶然而在真實生活畢竟難以落實。因此，向來常見宣揚下對上的感恩，而少有上對下的感謝之說法；向來常見孔融讓梨的鼓吹，而少有兄謙讓弟的提醒；敬老的教導更是常常大過慈幼的呼籲。

連超然灑脫如莊子也借用仲尼之語：「子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫

72 《孟子》，〈滕文公上〉。

73 〔漢〕班固等：〈三綱六紀〉，《白虎通》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）：「三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。」

74 參見季乃禮：《三綱六紀與社會整合》（北京：中國人民大學出版社，2004）。

75 〔漢〕班固等：〈三綱六紀〉。

76 參見閻鴻中：〈唐代以前「三綱」意義的演變——以君臣關係為主的考察〉，《錢穆先生紀念館館刊》，1999/7，頁56-75。

事其親者，不擇地而安之，孝之治也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。」⁷⁷把子之愛親稱之為命；把臣之事君稱之為義，甚至當作無所逃於天地之間之大戒；再三言及事親與事君，甚至要求赴湯蹈火：「為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！」⁷⁸然而，對於君何以待臣，親何以待子，卻未置一語。當定公問孔子說：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」⁷⁹上對下的「禮」相較於下對上的「忠」是不對等的，「禮」可保住在上者的一切特權，而「忠」卻能要求居下者付出身家性命。韓非子就更加赤裸裸地提出「三常道」說：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也。」⁸⁰從來只有下事上之常道，而無上事下的說法。

這種單一順從的觀點，在宋明以來女子行為規範的「三從四德」裡發揮得最淋漓盡致。「三從」是指未嫁從父、出嫁從夫、夫死從子，「四德」是指婦德、婦言、婦容、婦功。三從四德是一種傳統的人際關係體制，把女子的身份界定在三重關係當中而單向地被規範，亦即把一個女子的一生綁在三個男子身上，按照年代順序是從父親、丈夫到兒子，這意味著從一生的起始到結束都身不由己。這與利科觀點最大不同之處在於，只有女子單方面地被界定，卻看不到女子對三者的界定，而且在三從的關係裡女子所必須做的就是「順從」而已。至於四德，婦容指容貌端莊；婦言即言語得體；婦功乃家務女紅；婦行指品格德行。這四方面的表現是三從的落實，其中沒有一樣關係到女子主權，或者關乎學識能力，反映女子無才便是德的傳統觀點。

上述傳統關係的描述或許會使人發生疑問，時至今日在中國文化的社會裡還會有這些現象嗎？這個問題應當藉由真實發生的情況來回答，從報紙幾乎天天可讀到與傳統故事情節相似的真实故事，改變文化價值畢竟需要歷時久遠的漫長過程。如果傳統的單向關係今日仍以各種形式在真實生活當中出現的話，這難免不令人發生疑問：當利科的自我概念與中國思想文化傳統的

77 《莊子》，〈人間世〉。

78 《莊子》，〈人間世〉。

79 《論語》，〈八佾〉。

80 《韓非子》，〈忠孝〉。

自我概念對話時，批判笛卡兒式自我的利科，在批判個體主義的同時，豈非助長了集體主義呢？此外，利科在批判與科技發展相呼應的化約主義時，確實有助於把人物化的商業潮流，但在批判化約主義的同時，豈非回復把個體價值建立在關係的傳統呢？我們對於利科思想所蘊含的批判個體主義有興趣，但究竟應當如何避免集體主義的影響呢？我們對於利科思想對人的高度尊重有興趣，但到底應當如何避免再度陷入傳統關係的泥沼裡呢？

利科的敘事身份提醒了在「同一」之外還有「自性」，而個體的主體性顯然保留在自性裡頭，這主體性固然需要藉由敘事情節來開展，但是自我必須是能夠讓人信賴而且負起責任積極回應的，亦即活出「誰」的樣子，而不僅僅是「什麼」的樣子。如果每一個個體自我都應當如此的話，那麼在個體與個體之間，需要建立相互性的關係，這也是利科的互相承認的體制之理想，這種相互承認不但是針對特定人的私誼之基礎，而且是面對一般人的公共關係之基礎，儘管利科說過：「若無體制的仲介傳達的話，個體不過人的初稿罷了。」⁸¹但這話不是把體制當作在上者而把個體當作在下者，乃是在強調個體對體制的需要之際，同時強調體制是由個體一起建造而成，畢竟這體制是由具有「自性」的個體共同組成的。

整體而言，利科傾向社群主義而批判個體主義，然而他對於個體被消溶於群體當中的危險是保持高度警惕的，這反映在他與列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）的微妙關係當中。列維納斯在其首部名著《整體與無限》（1961）裡，主張我們對他者的責任根植於我們的主體性組成裡頭，⁸²而在其成熟名著《存在之外或超越本質》（1974）裡，主張主體性是藉由我們對他者的關係組成，因此主體性是始源於倫理，我們對他者的責任並非從主體性導引而出，乃是從倫理責任倒過來建構我們在世上的主體，並賦予意義

81 Paul Ricoeur, *The Just*, p. 10.

82 Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969).

與方向。⁸³因此，列維納斯稱倫理學為「第一哲學」，主張倫理學為哲學的起源。

利科的思想受到列維納斯強調他者性的影響，但是亦對列維納斯觀點持有一些保留。「列維納斯把全部的哲學建立在位格關係裡他者的主動，事實上，這主動並未建立任何關係，因為他者代表絕對的外在性而關連到被分離狀態定義的自我，在此意義下的他者解消了任何關係，而這樣的沒有關係卻定義了外在性」。⁸⁴利科準確地把握住列維納斯哲學過於重視他者性的特質，他質疑那絕對外在的他者是否能夠建立關係，若無相互性的可能的話，絕對外在的他者與「被分離狀態定義的自我」同樣處在孤立的狀態。

利科認為自己與列維納斯最大的不同在於，列維納斯把同一的身份與整體性的本體論緊密相連，以致自性未能與我自己做出區隔，而無法從主體的談話、行動、敘述與倫理委身之自我指定方式來考慮。⁸⁵由於同一的身份與整體性緊密相連，這令利科多少擔心自我將消溶於他者當中，也就是自我的主體性被置入整體性的本體論裡頭而無法自由發揮。因此，儘管利科非常同意列維納斯對於他者臉龐的強調，然而他對於這他者究竟是另外一個人，或者是祖先，甚或是上帝—永活上帝、不在場的上帝或者空虛，哲學家只能承認一無所知，「當思及這他者的難題時，哲學論述就必須結束了」。⁸⁶利科暗示著，這是終極性的層次，亦是宗教信仰、基本信念、全人投入的層次了。◆

83 Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998), pp. 102-109.

84 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, pp. 188-189.

85 *Ibid.*, p. 335.

86 *Ibid.*, p. 355.

◆ 責任編輯：胡熏庭。

引用書目

古典文獻

《論語》

《孟子》

《莊子》

《韓非子》

〔漢〕班固等

1966 《白虎通》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）

Augustine, Saint（奧古斯丁）

1998 《懺悔錄》，周士良（譯）（臺北：臺灣商務印書館，1998年）

近人文獻

季乃禮

2004 《三綱六紀與社會整合——由《白虎通》看漢代社會人倫關係》（北京：中國人民大學出版社，2004年）

林鴻信

2001 《邁向覺醒——自我概念的探討》（臺北：禮記出版社，2001年）

張旺山

1986 《狄爾泰》（臺北：東大圖書，1986年）

閻鴻中

1999 〈唐代以前「三綱」意義的演變——以君臣關係為主的考察〉，《錢穆先生紀念館館刊》（1999年7月）

Arendt, Hannah（鄂蘭）

1999 《人的條件》，竺乾威等（譯）（上海：上海人民出版社，1999年）

Derrida, Jacques（德里達）

1999 《論文字學》，汪堂家（譯）（上海：上海譯文出版社，1999年）

Gadamer, Hans-George (加達默爾)

1992 *Truth and Method* (N.Y.:Crossroad, 1992)

1993 《真理與方法 I：哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎（譯）（臺北：時報文化，1993年）

Lévinas, Emmanuel

1969 *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969)

1998 *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998)

Madison, Gray B.

1995 "Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject," in Lewis E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur* (Chicago: Open Court, 1995)

Palmer, Richard E.

1969 *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969)

Parfit, Derek

1984 *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon, 1984)

Ricoeur, Paul

1981 *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)

1985a "History as Narrative and Practice," *Philosophy Today*, 39, (Fall, 1985)

1985b *Time and Narrative*, vol. 1-3 (Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988)

1991a "Life in Quest of Narrative," in David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (London: Routledge, 1991)

1991b "Narrative Identity," in David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (London: Routledge, 1991)

1992 *Oneself as Another* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992)

2000 *The Just* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000)

2005 *The Course of Recognition* (Cambridge: Harvard University Press, 2005)